Irénikon

Annexions et reconquêtes byzantines: Peut-on parler d'«uniatisme»? par Christian Hannick • Le COE, Foi et Constitution et la question des Églises Catholiques orientales, par Gennadios Limouris • Colloque international sur le Mont Athos, par Emmanuel Lanne • Un moine de l'Église d'Orient, le Père Lev Gillet, par E.L. • Relations entre les Communions • Chronique des Églises • Bibliographie • Livres reçus • Tables 1993.

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXVI 4me trimestre 1993

Éditorial

Durant ce trimestre trois accords importants ont été signés entre différentes Églises et Communions chrétiennes. C'est d'abord l'accord du début de novembre entre les Églises orthodoxes byzantines, d'une part, et, de l'autre, orthodoxes orientales (arméniennes, copte, éthiopienne, syrienne et malankare), Églises dites aussi «préchalcédoniennes». Il est l'aboutissement des déclarations communes élaborées officiellement depuis 1989. Après avoir reconnu que, les unes et les autres, elles tenaient une même foi christologique et la continuité ininterrompue de la Tradition apostolique, elles en viennent maintenant à lever les anathèmes qu'elles se sont portés réciproquement depuis quinze siècles et à rétablir la pleine communion canonique et sacramentelle. Il est vrai que cet accord n'a pas encore été ratifié par chacune des Églises intéressées, mais assurément tous les espoirs sont permis, et dans un délai assez court, pour une unité visible de toutes les Églises orthodoxes. Nous ne pouvons que nous en réjouir vivement.

Un autre accord est intervenu entre des Communions d'une tout autre tradition. Ce sont les douze Églises anglicanes britanniques et irlandaise, et luthériennes nordiques et baltes qui ont signé la Déclaration de Porvoo, publiée le 18 novembre. Là aussi les choses ont été préparées de longue main. Dans la première moitié du siècle des accords d'intercommunion avaient été signés entre l'Église anglicane et les Églises luthériennes du Nord de l'Europe, qui ont conservé un épiscopat historique. Depuis lors, l'accord de Meissen entre Anglicans et Luthériens allemands, et la Concorde Niagara entre Épiscopaliens et Luthériens d'Amérique avaient manifesté un progrès considérable sur des points théologiques fondamentaux. Les dialogues bilatéraux menés avec les Catholiques par ces deux Communions ont aussi contribué à favoriser ces rapprochements globaux, en particulier en ce qui concerne la justification, l'ecclé-

siologie et la théologie de l'épiscopat. On remarquera que cette Déclaration de Porvoo souligne l'importance pastorale de l'accord.

Toujours au mois de novembre, un accord sur les mariages mixtes a été mis au point entre l'Église catholique et l'Église malankare syro-orthodoxe et il a été définitivement approuvé par leurs autorités respectives. Accompagné d'importantes directives pastorales, il est publié le 25 janvier 1994, en clôture de la Semaine de prière pour l'unité, au moment où sort notre revue. Ici encore ce sont des raisons pastorales urgentes qui ont mené à cet accord. Par ailleurs, il est la conséquence de l'accord plus général intervenu en 1984 entre le Pape Jean-Paul II et le Patriarche Mar Ignace Zakka Ier de l'Église syrienne orthodoxe (dont dépend l'Église malankare syro-orthodoxe) sur l'admission réciproque aux sacrements dans les cas de nécessité pastorale, accord qui avait été précédé par un autre concernant la christologie. Ainsi, en Inde, un pas a-t-il été à nouveau franchi. Le dialogue progresse aussi avec l'autre Église parallèle, l'Église malankare orthodoxe syrienne (Église patriarcale indépendante) et on espère parvenir rapidement aux mêmes résultats.

Il s'agit donc de trois accords entre Églises. Chacun entérine un progrès dans le rétablissement de la communion entre des communautés jusqu'ici désunies. Très différents entre eux, ils vont tous, néanmoins, vers la recomposition de l'unité visible des chrétiens en des régions données. Aux yeux de certains ils peuvent sembler modestes. L'important est qu'ils existent.

D'aucuns, en effet, croient qu'aujourd'hui l'avancée œcuménique est désespérément bloquée; qu'il faut changer radicalement les méthodes et repenser les dialogues bilatéraux comme aussi le travail de Foi et Constitution. On comprend, certes, l'impatience devant les retards, voire les échecs ou les reculs. Mais il faut voir l'ensemble. Et dans cet ensemble il y a progression, lente mais certaine, justement par l'interaction des dialogues les uns sur les autres, par la volonté commune de parvenir à l'unité visible de tous les disciples du Christ, de toutes les Églises et Communions chrétiennes, pour que le monde croie.

Annexions et reconquêtes byzantines:
Peut-on parler d'«uniatisme» byzantin?*

Le titre de ce rapport, proposé par les organisateurs du colloque, pourra paraître provoquant. Il l'est sans conteste. Et si je me suis décidé à le conserver, c'est en soulignant le point d'interrogation et en ne pouvant en fournir de meilleur, qui éclaire un processus historique et ecclésiologique bien discuté, créé, si je ne me trompe, pour caractériser une certaine expansion romaine en terrain oriental et appliqué ici à un mouvement inverse, *horribile dictu*, à l'implantation d'une hégémonie ecclésiale byzantine dans des contrées dépendant d'autres centres religieux.

Précisons dès l'abord la portée du terme "byzantin": Il se refère uniquement aux entreprises des empereurs et des patriarches de Constantinople, qui, comme on le sait, ne portèrent jamais ce qualificatif mais plutôt les désignations τῶν Ῥωμαίων ou Νέας Ῥώμης[1]. Il s'agit donc de caractériser les impulsions venues du centre de l'empire, aussi bien au plan politique qu'ecclésial, ces deux sphères se laissant rarement distinguer, non point à cause d'un 'césaropapisme', mais en vertu d'une conception universaliste remontant au père de l'historiographie chrétienne, à Eusèbe de Césarée[2].

Je ne définirai pas le concept d'uniatisme, absent des considérations qui vont suivre, mais traiterai plutôt de faits historiques se rapportant à l'extension de juridiction ecclésiastique, à des prépondérances rituelles, à des tendances

* Exposé présenté au Colloque de Chevetogne de 1991 sur "Les Églises orientales catholiques et l'œcuménisme — les dimensions historiques de la question" (cf. *Irénikon* 1991, p. 395).

1. On renverra le lecteur à l'approche remarquable de ce sujet donnée par V. Peri, *La 'grande chiesa' bizantina. L'ambito ecclesiale dell'ortodossia*, Brescia, 1981.

2. Voir à ce sujet J.-M. Sansterre, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie 'césaropapiste'*, in: *Byzantion* 42, 1972 , p. 131-195, 532-594.

d'unification brusquant les particularismes locaux. Étant philologue et historien, je ne toucherai pas aux aspects ecclésiologiques des données exposées.

Le cadre chronologique est livré par la période de la plus grande extension de l'empire byzantin depuis Justinien et l'expansion arabe, au tournant des deux millénaires, c'est-à-dire en gros depuis la fin des vagues iconoclastes avec le patriarcat de Méthode Ier jusqu'aux conquêtes de Basile II (1025) et la prise d'Édesse par Georgios Maniakes en 1032. Nous tournerons ainsi notre attention sur différentes régions ayant appartenu ou ayant été en relation avec Constantinople, comme la Magna Graecia, Cherson et l'état kiévien, les régions caucasiennes, Antioche.

Dans les relations entre l'Église de Constantinople et la province religieuse d'Apulie, le statut du siège d'Otrante occupe une place importante. En 921 le patriarche Nikolaos I Mystikos s'adressait à l'archevêque d'Otrante, peu après l'entente rétablie au printemps de la même année avec le pape Jean X[3]. Environ un demi siècle plus tard, en 968, le siège d'Otrante est élevé à la dignité métropolitaine et cinq évêchés en Lucanie et Apulie lui sont soumis comme suffragants, Acerenza, Gravina, Matera, Tricarico et Tursi. Cette mesure est prise de commun accord entre l'empereur Nicéphore Phocas, peu après sa rupture avec Otton Ier, et le patriarche Polyeucte[4]. Depuis Léon VI au début du Xe s., Otrante avait la dignité d'un siège archiépiscopal sans suffragant, donc autocéphale[5].

3. V. GRUMEL-J. DARROUZÈS, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople* I: Les actes des patriarches, Fasc. 2-3: Les regestes de 715 à 1206, Paris 1989, n° 742, 732.

4. J. GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071)*, Paris, 1904, p. 351; GRUMEL-DARROUZÈS, *Les regestes*, n° 792; G. GIOVANELLI, *Vita di s. Nilo fondatore e patrone di Grottaferrata*, Grottaferrata 1966, p. 182 sq; P.F. KEHR, *Italia pontificia*, IX, Berlin 1962, p. 408.

5. GAY, *L'Italie méridionale*, p. 186; voir aussi E. CHRYSOS, *Zur Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer, Byzantinische Zeitschrift* 62, 1969, p. 263-286.

La seule source dans laquelle il est fait mention de cette réorganisation en Apulie et Basilicata est loin d'être dénuée de tout soupçon: il s'agit du récit de l'ambassade (*legatio*) de l'évêque Liutprand de Crémone à l'empereur Nicéphore Phocas, rédigé après son retour en 969. Dans le chapitre 62, Liutprand ne cache pas son aversion envers les Grecs après l'insuccès de sa mission: «Nicéphore, cet homme ennemi de toutes les Églises, a dans son inaltérable jalousie envers vous donné ordre au patriarche de Constantinople d'élever l'Église d'Otrante au rang d'archevêché et défendu dans toute l'Apulie et la Calabre de célébrer les divins mystères en latin, mais uniquement en grec ... Aussi Polyeucte, patriarche de Constantinople, a émis un privilège (*privilegium*) à l'adresse de l'évêque d'Otrante, dans lequel au nom de son autorité il lui accordait la permission de consacrer des évêques à Acerenza, Tursi, Gravina, Matera et Tricarico, qui, à ce qu'il semble, dépendent de la consécration du pape (*domini apostolici*)[6].» Ce seul document pour un acte aussi important requiert quelques remarques afin de pouvoir en évaluer la portée. Si l'on en croit Liutprand, il s'agit d'une usurpation du droit de consécration d'évêques de la part de Constantinople dans des diocèses déjà existants, soumis à la juridiction de Rome, et de langue latine. Outre le fait qu'Otrante était déjà un archevêché autocéphale et fut donc élevé au rang de métropole, on soulignera que Liutprand dans deux cas au moins ne cite pas les sièges épiscopaux usurpés par Constantinople sous leur forme latine mais sous un nom qui parait populaire et peut-être influencé par le grec: Acirentila au lieu de Acheruntia (dont le site en nid d'aigle est déjà chanté par Horace, *carm.* III 4,14) et Turcico au lieu de Tursi. On peut ainsi se demander si cette réorganisation de la province ecclésiastique d'Otrante n'a pas eu lieu après que, suite aux incursions arabes, d'anciens sièges

6. *Liudprandi legatio ad imperatorem constantinopolitanum Nicephorum Phocam*, ed. A. BAUER-R. RAU, *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 8), Darmstadt 1977, p. 582.

épiscopaux eussent été délaissés, puis les localités repeuplées par des Grecs. Au milieu du XIe s. il y avait encore en tout cas un évêque grec à Tursi, ainsi qu'un monastère basilien de Saint Zosime[7]. À la même époque, lors du synode de Melfi en 1059, le pape Nicolas II aurait fixé les limites du diocèse de Tricarico, transféré du rite grec au rite latin[8]. C'est l'époque d'Isaac Comnène et du patriarche Constantin III Lichoudès, successeur de Michel Cérulaire; Robert Guiscard et ses troupes normandes disputent aux Byzantins l'Italie du Sud.

Au Xe s. il ne semble guère être question de luttes d'hégémonie entre les Églises de Rome et de Constantinople en Apulie, Lucanie et Basilicata. Deux documents de catepan vers l'an 1000, ont montré que les régions d'Acerenza et de Tricarico étaient alors sous domination byzantine[9]. Une source privilégiée pour cette époque, la Vita de s. Nil de Rossano, fondateur de l'abbaye de Grottaferrata, fait souvent mention des autorités civiles et religieuses byzantines, sans toutefois relever d'éventuelles dissensions avec Rome[10]. Comme je l'ai souligné ailleurs[11], les hymnes liturgiques composées par Nil de Rossano ne fournissent pas matière à y reconnaitre la trace d'une théorie de la primauté papale.

Qui s'attendra à relever les traces d'une emprise de l'Église de Constantinople en Italie du Sud avant la conquête normande sera déçu. La documentation dont nous disposons, et qui n'est pas des moindres, n'autorise aucune conclusion allant dans ce sens. Certes, il n'est pas toujours aisé de définir l'appartenance géographique des titulaires de sièges

7. GAY, *L'Italie méridionale*, p. 546.

8. GAY, *L'Italie méridionale*, p. 547; vois aussi KEHR, *Italia pontificia* IX, p. 452 sq.

9. A. GUILLOU-W. HOLTZMANN, *Zwei Katepanurkunden aus Tricarico*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 41, 1961, p. 1-28.

10. Cf. V.v. FALKENHAUSEN, *La Vita di S. Nilo come fonte storica per la Calabria bizantina*, in: *Atti del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano* (1986), Rossano-Grottaferrata 1989, p. 271-305.

11. Ch. HANNICK, *Kirche und Orthodoxie im 10. Jahrhundert*, in: *Kaiserin Theophanu*. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends, ed. A.v. EUW-P. SCHREINER, Cologne 1991, p. 30.

épiscopaux grecs[12]. Au plan liturgique, il ne fait aucun doute que les traditions locales de l'Italie du Sud n'ont pas été soumises à une vague de nivellement venue de Constantinople après l'affirmation du pouvoir politique byzantin au Xe et XIe s. Certes, nos sources sont presque exclusivement d'origine monastique et, par là, moins sujettes à des changements imposés par la hiérarchie ecclésiastique locale. On notera toutefois que le typikon stoudite n'a joui d'aucune fortune en Italie du Sud[13], tandis qu'il fut introduit à Kiev par Théodose de Pečersk au milieu du XIe s., certes non sans réticences[14]. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'en ce qui concerne la Calabre, le pape Hadrien Ier s'adressa en 795 aux empereurs Constantin V et Irène pour défendre les droits de l'Église romaine dans cette région. Le patriarche Photius aurait, semble-t-il, retiré ce document des autres du second concile de Nicée (787), de sorte que le texte original a été repris par Anastase le bibliothécaire. En 860 le pape Nicolas Ier revenait sur cette question dans une lettre à l'empereur Michel III[15].

Bien que la paléographie grecque ait fait d'énormes progrès dans l'étude des écritures d'Italie du Sud en distinguant différents styles et plusieurs scriptoria, une analyse des particularismes liturgiques cultivés en terre d'Otrante et en Basilicata à l'époque de la reconquête byzantine qui se laissent distinguer des coutumes en Calabre ou à Messine, dépasse les limites de cette communication[16].

12. H. ENZENSBERGER, *Süditalien*, in: A. HAVERKAMP-H. ENZENSBERGER, *Italien im Mittelalter — Neuerscheinungen von 1959-1975* (Historische Zeitschrift, Sonderheft 7), Munich 1980, p. 410.

13. J. LEROY, *La réforme studite*, in: *Il monachesimo orientale* (Orientalia christiana analecta 153), Rome 1958, p. 181-214.

14. *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, transl. M. HEPPELL (Harvard library of early ukrainian literature, engl. transl. 1), Cambridge/Mass. 1989, p. LI.

15. Pour plus de détails voir KEHR, *Italia pontificia* IX, p. 13. Pour le contexte historique voir T.C. LOUNGHIS, *Les ambassades byzantines en Occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux Croisades (407-1096)*, Athènes 1980, p. 152 sq.

16. Cf. entre autres A. JACOB, *L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dall'VIII al XVI secolo*, in: *Calabria bizantina*,

Si nous quittons à présent l'Italie méridionale pour nous pencher sur l'histoire des relations ecclésiastiques entre la Rus' de Kiev et Constantinople, les problèmes prennent d'autres dimensions. Cherson en Crimée est dès la moitié du VIe s. un archevêché autocéphale[17], donc avec une vie ecclésiale de langue et culture grecques. En 988, le prince de Kiev se convertit au christianisme d'orientation byzantine[18]. Dès 1039, l'existence d'une métropole kiévienne est assurée, dont le titulaire était le grec Theopemptos[19], qui provenait, semble-t-il, de l'entourage de l'empereur Michel IV qui lui-même était apparenté par son mariage avec Zoé à la princesse porphyrogénète Anne, épouse de Vladimir, morte en 1011. On sait peu de chose des prédécesseurs de Theopemptos, longtemps considérés comme inexistants ou tout au moins douteux. Les recherches récentes, animées entre autres par le millénaire du baptême de la Rus' et les symposia qui lui ont été consacrés, ont mis en lumière les premières décennies du christianisme comme religion officielle à Kiev. Il en ressort que dès l'époque du baptême de Vladimir, qu'il ait eu lieu à Kiev ou à Cherson[20], Théophylacte, métropolite de Sébaste en Armenia secunda a été transféré dans la métropole de Ῥωσία et que, dès la fin du Xe s. et au début du XIe s. , différents diocèses suffragants de Kiev ont été instaurés, à Novgorod, puis à Černigov et Jur'ev. La personne de Theophylacte, toute incertaine qu'elle demeure, met en lumière la politique ecclésiastique byzantine, si du moins on en croit les sources principales, l'historien arabe Yaḥyā d'Antioche et l'historien arménien Stéphane de Taron[21]. Theophylacte, en butte à l'hostilité de la population

vita religiosa e strutture amministrative. Atti del primo e secondo incontro di studi bizantini, Reggio di Calabria 1974, p. 47-69.

17. CHRYSOS, *Zur Entstehung*, p. 268.

18. Cf. en général V. VODOFF, *Naissance de la chrétienté russe*, Paris 1988.

19. Cf. A. POPPE, in: G. PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, Munich 1982, p. 284.

20. VODOFF, *Naissance*, p. 77.

21. VODOFF, *Naissance*, p. 86 sq.

arménienne dont il avait persécuté les coutumes religieuses, aurait été obligé de quitter Sébaste vers 986-7. En tant que partisan de l'empereur Basile II dans ses querelles avec Bardas Skleros, Basile l'aurait chargé d'une mission diplomatique à Kiev en vue d'obtenir des secours de Vladimir, et, par après, fait nommer au trône métropolitain de la Rus' kiévienne. L'érection de cette métropole de Ῥωσία se laisse établir d'après son rang dans les *Notitiae episcopatuum*, où elle figure juste avant celle d'Alanie du Caucase, érigée avant 997. Il est donc évident que le premier titulaire du trône métropolitain de Kiev était en étroite relation avec l'empereur et avait négocié l'aide militaire de Vladimir à Basile. Il n'y a aucune trace de la décision synodale, condition de son installation, ce qui n'étonne guère en comparaison avec les rares actes conservés de l'époque du pontificat du patriarche Nicolas II Chrysobergès qui dirigea l'église de Constantinople de 980 à 992.

Le deuxième titulaire du siège métropolitain de Kiev qui nous soit connu, Jean Ier (ca 1018-1030) était certes un Grec. Son origine et ses relations avec Constantinople restent inconnues. Il contribua à l'épanouissement du culte des SS. Boris et Gleb[22].

Jusque tout récemment, la personnalité d'Ilarion, métropolite de Kiev sous Jaroslav Vladimirovič (1019-1054) semblait défier les usages canoniques. En se basant sur le texte de la Chronique de Kiev, interprété de façon trop verbale, beaucoup ont pensé que Jaroslav avait imposé l'homme de son choix comme métropolite, sans le consentement du patriarche de Constantinople, et ainsi initié un schisme de brève durée. Ilarion est le premier russe (*rusin*) à avoir occupé le trône métropolitain. Ses prédécesseurs et ses successeurs étaient Grecs. On connaît la tension entre Jaroslav

22. Cf. en général A.-E. TACHIAOS, *The Greek metropolitans of Kievan Rus'· An evaluation of their spiritual and cultural activity*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13, 1988-1989 (= Proceedings of the International congress commemorating the millenium of christianity in Rus'-Ukraine), p. 430-445.

et Constantin IX Monomaque à partir de 1043, même si les récits des historiens grecs, Skylitzes et Michel Psellos, ne sont pas concordants en tout point. Il ne fait pas de doute que l'expédition de quatre cents bateaux varéguo-russes à Constantinople voulait démontrer la détermination du souverain de Kiev à défendre ses prérogatives économiques à Constantinople.

Au congrès de Ravenne en avril 1988, Ludolf Müller a démontré de façon péremptoire, en se basant entre autres sur le testament d'Ilarion, que ce dernier, bien qu'il ait été proposé par Jaroslav et se soit avéré docile à son souverain, a été institué conformément aux canons et avec l'accord du patriarche de Constantinople[23]. Les textes sont trop importants pour ne pas être repris en mémoire. L'institution d'Ilarion est définie dans la Chronique de Kiev sous l'annnée 1051 en ces termes: «Jaroslav nomma le russe Ilarion comme métropolite du siège de la sainte Sophie, après avoir tenu un synode des évêques» (*Postavi Jaroslav Lariona mitropolitom rusina v svjatej Sof'i, sobrav episkopy*)[24]. Au même congrès de Ravenne j'ai étudié entre autres le sens du terme «postaviti» qui dans ce cas signifie «faire une nomination»[25]. Dans son testament Ilarion précise que «suivant la volonté (*izvoleniem*) du prince, il a été sacré et intronisé métropolite par les pieux évêques» (*svjaščen bych i nastolovan*)[26].

Ilarion, le protégé de Jaroslav, tomba en disgrâce après la mort de son protecteur en février 1054 et fut remplacé par le Grec Éphrem (1054/55 - ca 1065), membre du sénat impérial et prôtoproedros. Il ne fait donc aucun doute que le patriarche Michel Cérullaire et l'empereur aient imposé au

23. L. MULLER, *Ilarion und die Nestorchronik*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13, 1988-89, p. 324-345.

24. *Povest' vremennych let I*, ed. D.S. LICHAČEV, Moscou-Leningrad 1950, p. 104.

25. Ch. HANNICK, *Kirchenrechtliche Aspekte des Verhältnisses zwischen Metropoliten und Fürsten in der Kiever Rus'*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12-13, 1988-89, p. 735.

26. MÜLLER, *Ilarion*, p. 339.

synode de la métropole de Kiev derechef l'homme de leur choix, après l'intermède d'Ilarion. Les métropolites suivants jusqu'à la fin des années 80 du XIe s. appartiennent aussi à l'aristocratie de Constantinople: Georges portait le titre ambigu de synkellos comme membre du sénat impérial; son successeur Jean II Prodrome était peut-être l'oncle du célèbre poète de la cour Théodore Prodrome.

Il serait toutefois faux de croire que ce haut clergé grec à Kiev n'ait fait que représenter les intérêts de Constantinople devant le souverain de la Rus'. On peut supposer sur la base des sceaux conservés[27] qu'ils ne parlaient que le grec et que la liturgie dans leur entourage était célébrée en grec. La *Stepennaja kniga*, une source historique tout au moins contaminée, parle de trois chantres grecs venus à Kiev sous Jaroslav[28].

Les renseignements concernant les titulaires des sièges épiscopaux de la métropole τῆς Ρωσίας sont trop maigres pour que l'on puisse en discerner l'origine ethnique. Jusqu'à la fin du Xe s., il existait vraisemblablement à côté de Kiev cinq sièges épiscopaux dont deux sous le vocable de Sainte-Sophie; ce nombre s'accrut à neuf jusqu'à la fin du XIe s. Un fait parait digne d'être relevé dans ce contexte: en 991 le prince Vladimir établit sa résidence dans la ville de Belgorod qu'il venait de fonder à 25 km au sud-ouest de Kiev. Cette ville reçut très tôt un siège épiscopal dont le premier titulaire, Nicétas, est attesté en 1072, lors de la translation des reliques des SS. Boris et Gleb[29]. Jusqu'en 1165 Belgorod avait le rang de «prôtothronos» dans la hiérarchie ecclésiastique de la métropole de Kiev. On peut supposer — en soulignant que les sources sont muettes sur ce point — que

27. V.L. JANIN, *Aktovye pečati Drevnej Rusi X-XV vv.*, I, Moscou 1970, p. 44 sq.

28. J.v. GARDNER, *Gesang der russisch-orthodoxen Kirche bis zur Mitte des 17 Jahrhunderts* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 15), Wiesbaden 1983, p. 40 sq.

29. A. POPPE, *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*, Varsovie 1968, p. 158.

le siège épiscopal de Belgorod jouait en quelque sorte le rôle de pendant slave à côté du siège métropolitain de Kiev détenu par des Grecs. Les rares sceaux épiscopaux de l'époque prémongole[30] ne sont ici d'aucune utilité. Comme ils étaient pour la plupart destinés à authentifier des documents adressés à l'étranger, ils portaient des inscriptions en grec. Seulement dans le cas de Luka Židjata, évêque de Novgorod en 1036, il est certain qu'il était d'origine russe[31].

À l'inverse de la Bulgarie où la langue liturgique est demeurée le grec jusqu'au début du second empire bulgare à la fin du XIIe s. (Asen I 1186-1196)[32], la métropole de Kiev a introduit le slave ecclésiastique de rédaction russe comme langue d'église dès la fin du Xe s. ou, tout au moins, au début du XIe s. Le plus ancien monument vieux-russe daté, l'évangile d'Ostromir, est un manuscrit copié à Novgorod en 1056/57 et destiné à l'usage liturgique. Il est richement enluminé et pourvu dans les premiers feuillets de signes ekphonétiques pour la *lectio solemnis*. A l'encontre des manuscrits byzantins du XIe s., il s'agit ici d'un système de notation ekphonétique très simplifié et réduit à quatre signes (au lieu de quatorze entités dans le système byzantin normal)[33] avec une combinaison inconnue en grec de *syrmatike* et *teleia*.

De la dernière décennie du XIe s. date une série de ménées vieux-russes dont l'édition partielle a été fournie par Jagić il y a plus de cent ans[34]. La partie éditée va de septembre à

30. JANIN, *Aktovye pečati* I, p. 53-59.

31. Cf. O.V. TVOROGOV, in: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi XI — pervaja polovina XIV v.*, Leningrad 1987, p. 251-253.

32. Ch. HANNICK, *Das musikalische Leben in der Frühzeit Bulgariens aufgrund literarischer Quellen des frühslavischen Schrifttums*, in: *Byzantinoslavica* 49, 1988, p. 25-37; id., *Der Einfluß von Byzanz auf die Entwicklung der bulgarischen Kirchenmusik*, in: *Kulturelle Traditionen in Bulgarien-Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission 16.-18. Juni 1987*, ed. R. LAUER-P. SCHREINER (Abh. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. III 177). Göttingen 1989, p. 96.

33. Cf. C. HOEG, *La notation ekphonétique* (Monumenta Musicae Byzantinae, Subs. 1/2), Copenhagen 1935.

34. V. JAGIĆ, *Služebnye minei za sentjabr', oktjabr' i nojabr' v cerkovnoslavjanskom perevode po russkim rukopisjam 1095-1097 g.*, St. Petersbourg 1886.

novembre. Une étude héortologique et hymnographique de ces précieux monuments est encore à faire. Les modèles grecs de différentes hymnes demeurent dans beaucoup de cas inconnus. Parfois le texte grec n'est connu que par des manuscrits d'Italie du Sud édités dans les *Analecta hymnica graeca* de G. Schirò, comme par exemple le canon de l'évêque Cyrille de Gortyne en Crète le 6 septembre[35]. L'acrostiche de ce canon l'attribue à l'hymnographe Joseph, originaire de Sicile, dont le destin est inséparable des troubles causés par les derniers sursauts des luttes iconoclastes au milieu du IXe s. Joseph fut exilé en Crète, puis à Cherson. Il se pourrait que la tradition de son immense œuvre hymnographique soit liée aux étapes de ses pérégrinations. En tout cas on constate que bon nombre de canons pour les fêtes du sanctoral n'ont eu qu'une faible diffusion en grec[36], souvent dans des régions marginales, comme par exemple le canon pour la sainte moniale Susanne d'Éleuthéropolis en Palestine (19 sept.)[37]. Peut-être le séjour de Joseph à Cherson influença-t-il la pénétration de ses œuvres en traduction dans les ménées russes. On connait mal d'ailleurs l'importance du rôle joué par les moines exilés sous les empereurs iconoclastes dans la diffusion d'œuvres littéraires. En tout cas, les importants centres monastiques de la Crimée au IXe s., attestés dans les sources hagiographiques et que corroborent les données archéologiques[38], ont dû conférer un cachet propre aux coutumes religieuses de la Rus' kievienne, par delà le changement de langue[39].

35. V. JAGIĆ, *Služebnye minei 055; Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris I*: Canones septembris, ed. A. DEBIASI GONZATO, Rome 1966, p. 98; E.I. TŌMADAKĒS, Ἰωσὴφ ὁ ὑμνογράφος, Βίος καὶ ἔργον. Athènes 1971, p. 108.

36. TŌMADAKĒS, Ἰωσήφ, p. 61.

37. JAGIĆ, *Služebnye minei*, p. 0158, 534; *Analecta hymnica graeca I*, p. 269.

38. Cf. Ch. HANNICK, *Die byzantinischen Missionen*, in: *Die Kirche des früheren Mittelalters* I, ed. K. SCHAFERDIEK (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 2), Munich 1978, p. 324 sq.

39. Ch. HANNICK, *Liturgische Merkmale einer Bestimmung der kirchlichen Einflüsse in der Kiever Rus'*, in: *The legacy of saints Cyril and*

Revenons brièvement aux ménées vieux-russes de la fin du XI[e] s. Leur agencement dont j'ai traité dans un rapport présenté à Erice en 1988, mais non encore publié, révèle des traits originaux, inconnus dans la tradition manuscrite grecque. Afin de ne pas m'étendre dans ce domaine assez spécialisé, je soulignerai uniquement, sans dépasser les grandes lignes, que les hymnes pour chaque jour sont reprises à trois recueils génériques, au tropologion, au sticherokathismatarion et au kanonarion, sans que l'on discerne le moindre effort d'une ordonnance correspondant au déroulement de l'office. Dans la tradition manuscrite grecque des livres liturgiques, cette étape intermédiaire, représentée par les ménées vieux-russes, a été sautée.

Le ménée de septembre de 1095-96 contient déjà pour le 28 septembre l'office d'un saint slave, Václav de Bohême, mort en 929. Le canon du VI[e] ton qui reprend les hirmoi à l'acolouthie du dimanche a dû être composé à la fin du X[e] s. en Moravie ou en Rus' kiévienne et en tout cas sous l'influence de la I[ère] légende slave de Václav[40]. C'est du moins l'*opinio communis*[41]. Cette question appellerait un long développement sur les relations entre la Bohême et Kiev qui dépasse le cadre de cette communication. À cause de l'utilisation dans ce canon de l'épithète rare *bogoblažennyj* - θεομακάριστος[42], attestée aussi dans le récit du martyre des SS. Boris et Gleb par le moine Iakov[43], on devrait plutôt pencher pour une origine kiévienne de l'office de S. Václav. Par ailleurs, on n'a pas remarqué jusqu'à présent que tous les theotokia des 8 odes de ce canon sont des textes bien connus en grec et utilisés dans différentes akolouthies,

Methodius to Kiev and Moscow, ed. A.-E. TACHIAOS, Thessalonique 1992, p. 305-320.

40. *Staroslověnské legendy českého původu.* Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturných vztahů, Prague 1976, p. 219-222.

41. A.V. FLOROVSKIJ, *Čechi ι vostočnye Slavjane*. Očerki po istorii češsko-russkich otnošenij (X-XVIII vv.) I, Prague 1935, p. 137.

42. JAGIĆ, *Služebnye minei*, p. 0219, ligne 6.

43. *Žitija svjatych mučenikov Borisa i Gleba i služby im*, ed. D.I. ABRAMOVIČ, Petrograd 1916; p. 31, 12.

dans des canons dont l'acrostiche, s'il y en a un, exclut les theotokia. Le canon de Václav, aussi bien dans la forme la plus ancienne attestée dans le ménée de 1095-96, que dans les témoins du XIIe-XIIIe s. édités par Vajs[44], est donc une composition qui utilise des éléments hymnographiques déjà traduits en slave. Cela suppose une pratique liturgique en slave assez longue et un maniement des livres liturgiques perfectionné, ce qui est impensable pour le Xe s., aussi bien en Moravie qu'en Bulgarie. Nous avons donc ici une œuvre littéraire provenant de la Rus' kiévienne du XIe s., vraisemblablement en rapport avec la naissance du culte des SS. Boris et Gleb[45], donc non antérieure à l'année de leur canonisation en 1072. À cette époque, les livres liturgiques étaient donc traduits en slave, du moins en grande partie, et sûrement avec la collaboration de lettrés bulgares.

Afin de mieux apprécier l'influence de l'Église de Constantinople sur la vie ecclésiale de la jeune métropole de Kiev, il faut signaler un autre livre liturgique, l'hirmologion. Comme je prépare une édition critique de ce livre de chant ecclésiastique dans sa rédaction slave ancienne, avant la réforme du patriarche Nikon, je me limiterai ici à quelques indications de caractère général, sans développer les arguments qui étayent mes thèses. On admet communément que l'hirmologion a été traduit du grec en slave en Rus' kiévienne au XIe s[46]. En reprenant l'un des arguments de R. Jakobson se rapportant au canon de S. Démétrius, une composition en slave attribuée à l'apôtre des Slaves Méthode, j'ai soutenu naguère[47] une origine de l'hirmologion slave à

44. J. VAJS, *Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile*, Prague 1929, p. 137 sq.

45. G. LENHOFF, *The martyred princes Boris and Gleb*: A socio-cultural study of the cult and the texts, Columbus/Ohio 1989, p. 56.

46. E. KOSCHMIEDER, *Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente*, II (Abh. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl. NF 37), Munich 1955, p. 23.

47. Ch. HANNICK, *Aux origines de la version slave de l'Hirmologion*, in: *Fundamental problems of early slavic music and poetry*, ed. Ch. HANNICK (Monumenta Musicae Byzantinae, Subs. 6), Copenhague 1978, p. 79 sq.

l'époque de Cyrille et Méthode, donc au milieu du IXe s., et ai repris cette question à un congrès d'histoire ecclésiastique à Sofia en 1985[48]. Après longue réflexion et malgré la réticence de quelques critiques, je ne vois aucune raison de me distancer de mon interprétation du passage de la *Vita Methodii* XV 4 *sъ izbranyimi službbami cьrkvьnyimi*[49] au sens de μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν ἀκολουθιῶν ἐκκλησιαστικῶν, ἀκολουθία désignant ici une série d'hirmoi. Pour notre propos, il est nécessaire de souligner dès l'abord que l'hirmologion slave dans son agencement et son contenu n'a pas de pendant grec contemporain, du moins à une exception près, un palimpseste remontant à l'année 800 environ[50]. Les plus anciens manuscrits slaves de l'hirmologion remontent au XIIe s., tous sont d'origine russe. Une analyse linguistique du texte — l'hirmologion slave ancien contient 692 hirmoi — laisse toutefois apparaître des traits slaves méridionaux comme la réduplication du pronom réflexif. Je crois donc que la traduction a eu lieu en milieu slave du sud à la fin du IXe s. mais que la diffusion du texte comme recueil neumé n'a pu s'établir qu'en Rus' kievienne à partir du début du XIe s. Le clergé grec à Kiev comme à Cherson possédait à cette époque un tout autre hirmologion, bien plus étendu (environ 2500 hirmoi) et réparti en akolouthie et non d'après les odes. Ce modèle grec, seul en usage jusqu'au XIIe s., n'a jamais été traduit en slave, tandis que la version slave n'a, quant à l'éclectisme du contenu, aucun pendant en grec.

Passons maintenant de la métropole de Kiev aux provinces ecclésiastiques du Caucase, où depuis le début du VIIe s., sous l'empereur Maurice et le catholikos Kirion, l'église de Géorgie s'était séparée de l'église d'Arménie et

48. Résumé dans Ch. HANNICK, *Das Hirmologion in der Übersetzung des Methodios*, in: *Meždunaroden simpozium 1100 godini ot blaženata končina na sv. Metodij*, I, Sofia 1989, p. 109-117.

49. F. GRIVEC-F. TOMŠIČ, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses, fontes* (Radovi staroslavenskog instituta 4), Zagreb 1960, p. 164.

50. J. RAASTED, *The Princeton heirmologion palimpsest*, in: *Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin* 62, Copenhagen 1992, p. 219-232.

était revenue à l'union de Chalcédoine et à la communion avec Constantinople. La source principale relatant ces dissensions est le récit de l'historien arménien Uxt'anes, évêque de Sébaste ou d'Édesse, auquel nous allons revenir au sujet des évêchés arméniens en dehors des frontières de la Grande Arménie[51].

Sous l'empereur Théophile en 837, les troupes byzantines reprenaient au calife abbasside de Bagdad la forteresse de Mélitène, à l'ouest de l'Euphrate[52], tandis qu'au nord ils reconquéraient le thème de Chaldia aux confins de la Mer Noire. Le prince arménien Ašot, fils de Šapuh, fut installé par les Byzantins à Sper dans la haute vallée du Çoruh (arm. Čorox)[53] et reçut le titre de *anthypatos* et *patrikios*[54]. Cette région, antique domaine des Bagratuni, aux confins de la province de Taik'/Tao jouera plus tard un rôle décisif dans le développement du chalcédonisme arménien[55]. Rien ne prouve que l'attribution du titre de *anthypatos* et *patrikios* ait été liée à une reconnaissance du dogme de Chalcédoine, puisqu'on ne connait guère l'organisation ecclésiastique de la région d'Arménie du Nord-Ouest à cette époque. Au XIe s. en tout cas il y avait un évêché arménien chalcédonien à Baberd (Bayburt), environ cent km à l'ouest de Sper (turc Ispir), une ville dont la citadelle avait été reconstruite par l'empereur Justinien Ier[56]. On notera toutefois qu'à la même époque où Ašot fut élevé au rang de *patrikios* le *dux Veneti-*

51. UCHTANES, *Historia separationis Iberorum ex Armeniis*, textum armeniacum cum versione georgica ed. Z. Aleksidze, Tbilisi 1975.

52. Cf. K.N. JUZBAŠJAN, *Armjanskie gosudarstva èpochi Bagratidov i Vizantija IX-XI vv.*, Moscou 1988, p. 94.

53. Cf. B. BAUMGARTNER, Mittelalterliche Baudenkmäler im Tal des Çoruh bei Ispir, in: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 40, 1990, p. 365-381.

54. Sur ce titre cf. R. GUILLAND, *Recherches sur les institutions byzantines II* (Berliner Byzantinistische Arbeiten 35). Berlin 1967, p. 71.

55. V.A. ARUTJUNOVA-FIDANJAN, *Armjane-Chalkidonity na vostočnych granicach vizantijskoj imperii (XI v)*, Erevan 1980, p. 92.

56. Procope, bell. I 22; sur la localisation de Φαράγγιον cf. BAUMGARTNER, *Mittelalterliche Baudenkmäler*, p. 369.

corum Pietro Tradonico reçut de l'empereur Théophile le titre de *spatharios*[57].

Les relations entre Byzance et l'Arménie prirent un autre caractère vers la moitié du IX[e] s., quand le joug arabe se durcit. L'historien arménien Thomas Arcruni (III 14) mentionne que l'un des princes du Vaspurakan, Gurgēn Arcruni se réfugia chez les Grecs, donc en territoire byzantin[58]. C'est l'époque des tentatives de rapprochement entre Constantinople et l'Arménie, comme le relatent les lettres du patriarche Photius au catholikos Zacharias I[er] Dzagec'i et au prince des princes Ašot Bagratuni. Est-ce uniquement un hasard que Zacharias, comme son contemporain Photius, n'ait eu aucun ordre ecclésiastique lors de son élection à la tête de l'Église? Ce dossier, perdu en partie en grec, est conservé partiellement dans le "Livre des lettres", une collection arménienne dont une rédaction remonte à 1077[59]. Mis à part les pièces apocryphes, il se réfère à des tractations entre Constantinople et l'Arménie à l'époque du second patriarcat de Photius, donc entre 877 et 886. Nous retiendrons ici les arguments et le ton d'une épître de Photius au prince Ašot du début du second patriarcat[60]. Il n'y est question que du dogme de Chalcédoine, sans la moindre attaque contre les coutumes liturgiques de l'église arménienne qui remplissent des pages et des pages dans les invectives et diatribes du XI[e] s., entre autres chez Theorianos, «maistor et philosophe» dans la seconde moitié du XII[e] siècle. Photius se fonde avant tout sur la reconnaissance de ce concile par les autres sièges patriarcaux, ou, dans la version latine

57. F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, I, Munich-Berlin 1924, no 437; A. CARILE-G. FEDALTO, *Le origini di Venezia*, Bologne 1978, p. 32 sq.

58. Thomas ARTSRUNI: *History of the house of the Artsrunik'*, transl. R.W. THOMSON, Detroit, 1985, p. 269; JUZBAJŠAN, *Armjanskie gosudarstva*, p. 98.

59. Cf. M. TALLON, *Livre des lettres* (Girk t'lt'oc') I: Documents concernant les relations avec les Grecs (Mélanges de l'Université Saint Joseph 32/1), Beyrouth 1955, p. 17.

60. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes* no 539.

d'Angelo Mai: *Namque et principalis Roma aeque ac nos quarto concilio, ut prioribus, honorem defert; sic item magna Alexandriae sedes, necnon illa Hierosolymorum, sine ulla querela; denique et consecuta postea concilia quintum, sextum ac septimum*[61].

Y aurait-il ici un indice qui permette de dater cette lettre de Photius avant le «VIII[e]» concile de 869/70 *in causa Photii et Ignatii*? Photius ne s'adresse pas à un hérétique dénué de culture théologique, tout au contraire: *Praeter quam quod si ad vulgarem hominem hanc epistolam scriberem, multis veritatem verbis opus esset explicare; vestrae tamen amplitudini ac sapientiae, vestroque veritatis et concordiae studio, quae hactenus dixi sufficiunt; praesertim quia ad supremum quoque antistitem vestrum diu nec semel hac de re scripsi*[62]. L'année même où Ašot reçut du calife Al-Mutawakkil le titre de prince des princes, titre que l'empereur byzantin d'ailleurs s'empressa de reconnaitre, un concile se tint en 862 à Širakavan, ville située entre Kars et Ani dans le domaine des Bagratuni. Si l'on en croit l'éditeur des canons de ce concile, le mékhithariste viennois A. Palčean, c'était un concile d'union. Le titre de sa publication de 1878 ne laisse aucun doute: "Histoire de la doctrine catholique chez les Arméniens" (*Patmutʿiwn katʿołikē vardapetutʿean i Hays*). Aussi ne s'étonnera-t-on guère de ce que les décisions de ce concile ne sont pas reprises dans le Kanonarion de l'église arménienne, dont l'édition critique en deux volumes a été présentée par Vazgen Hakobyan à Erevan en 1964-71 (*Kanonagirkʿ Hayocʿ*)[63]. L'Église de Constantinople envoya à ce concile comme représentant le métropolite Jean de Nicée. Après la prétendue épître de Photius au catholikos Zacharias de la fin des années 50, on comprendrait mal un concile d'union, fondé sur les invectives de cette lettre à l'égard de l'église arménienne et de ses rites et traditions.

61. PG 102, 715-716 (§2).
62. *Ibid.* §3.
63. Cf. compte-rendu de B. OUTTIER, in: *Revue des Études Arméniennes* 10, 1973-74, p. 378-382.

Aussi la critique a-t-elle relégué cette épître, dont le texte grec est perdu, parmi les falsifications[64]. Toujours est-il qu'un historien aussi sérieux que Karen Juzbašyan évoque la possibilité que l'Église arménienne ait repris communion avec Constantinople en 862, certes pour peu de temps, et s'en soit détachée peu après par suite des pressions arabes[65]. Donc la chronologie des lettres par rapport aux pontificats de Photius reste peu claire.

Ceci nous amène à la question, mal élucidée, de l'origine d'évêchés arméniens chalcédoniens en Anatolie Orientale, à l'ouest des domaines centraux des principautés arméniennes. Dès l'époque photienne et celle de l'empereur Basile I, qui par ailleurs corrigea ses humbles origines en se créant une généalogie remontant aux Arsacides, ce en quoi Photius le soutint, on remarque en effet une migration arménienne en Cappadoce, comme conséquence de l'instabilité créée par les incursions arabes. Sous l'empereur Jean Tzimiskès ou dans les premières années du règne de Basile II, donc vers 976, le catholikos Xač'ik instaure un évêché arménien à Tarse en Cilicie[66].

Le Xe s. ne manque pas de disputes théologiques entre Grecs orthodoxes et Arméniens monophysites (ou préchalcédoniens). Les historiens Aristakes de Lastivert, Stéphane de Taron et Matthieu d'Édesse relatent plusieurs fois de telles rencontres, qui, semble-t-il, n'eurent guère de résultats[67]. De l'une des lettres de Photius, récemment éditée par J. Darrouzès, il apparait que des communautés arméniennes chalcédoniennes étaient établies dans le Taron et en Armenia Quarta, donc à l'ouest du lac de Van, dès la IIe moitié du IXe s[68].

64. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes* no 473.

65. JUZBAŠJAN, *Armjanskie gosudarstva*, p. 98 sq.

66. Cf. F . HILD-H. HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien* (Tabula imperii byzantini 5), Vienne 1990, p. 61.

67. ARUTJUNOVA-FIDANJAN, *Armjane-chalkidonity*, p. 53.

68. J. DARROUZÈS, *Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens*, in: *Revue des Études Byzantines* 29, 1971, p. 137-181.

On connaît pourtant peu de monuments de la littérature arménienne chalcédonienne. À la fin du Xe s. le moine arménien chalcédonien Joseph traduisit à Constantinople la rédaction brève du synaxaire du grec en arménien[69], tandis qu'à la même époque Euthyme l'Athonite traduisit ce monument en géorgien. Au milieu du XIIIe s. le moine Syméon du monastère chalcédonien de Płndzahank' en Arménie du Nord traduisit du géorgien en arménien un livre liturgique byzantin, l'Oktoechos[70]. Cette traduction, effectuée dans des buts prosélytes, ne connut qu'une très faible diffusion. Doit-on considérer aussi comme une œuvre de la littérature arménienne chalcédonienne la rédaction du synaxaire de Tèr-Israèl de la première moitié du XIIIe s.[71]? Ce recueil de vies de saints commençant au premier janvier et non au mois de *navasart* (=août) suit les indications données par les synaxaires grecs et présente entre autres une version arménienne de la Vita des saints russes Boris et Gleb[72]. Tèr-Israèl effectua ce travail à la demande d'un seigneur de Xačen, en Arménie orientale (Arcax), où l'influence byzantine semble avoir été minime.

Il semble donc que l'église de Constantinople n'imposa aucunement ses rites aux Arméniens ralliés à la foi de Chalcédoine. La terre de prédilection des Arméniens chalcédoniens, la province de Taik' aux confins occidentaux de l'Arménie et de la Géorgie[73], avait été dévastée lors des invasions arabes. Quand des moines géorgiens au VIIIe - IXe s.

69. ARUTJUNOVA-FIDANJAN, *Armjane-chalkidonity*, p. 77; M. AVDALBEGYAN, *'Yaysmawurk'' žołovacunerě ev nranc' patmagrakan aržek'ě*, Erevan 1982, p. 141 sq.

70. N. AKINEAN, *Simeon Płnjahanec'i ew ir t'argmanut'iwnnerě vrac'erēnē*, Vienne 1951, p. 189-224.

71. Publié en 7 fascicules dans les volumes 5-21, 1910-1930 de la *Patrologia Orientalis*; cf. J. MÉCÉRIAN, *Bulletin arménologique, deuxième cahier* (Mélanges de l'Université Saint Joseph 30/4), Beyrouth 1953, p. 120 sq.; AVDALBEGYAN, *'Yaysmawurk''*, p. 54 sq.

72. Cf. I.A. ATADŽANJAN, *O istočnike, motivach i charaktere armjanskogo perevoda "Skazanija o Borise i Glebe,"* in: *Literaturnye svjazi* II: *Russko-armjanskie literaturnye svjazi*, Erevan 1977, p. 47-62.

73. ARUTJUNOVA-FIDANJAN, *Armjane-chalkidonity*, p. 78 sq.

commencèrent à restaurer la vie ecclésiastique dans ces régions, ils reconstruisirent églises et monastères en conservant souvent les dénominations arméniennes comme Šatberd. La population arménienne fut peu à peu assimilée au milieu ambiant géorgien.

Le 28 octobre 969 les troupes byzantines de l'empereur Nicéphore Phocas sous le général Michael Burtzès — un militaire d'origine arménienne[74] — reconquéraient Antioche et peu après Alep. Après plus de trois cents ans d'hégémonie musulmane, la ville patriarcale d'Antioche, prise par les Arabes en 638, revenait à l'empire. Quatre ans auparavant, Nicéphore Phocas avait reconquis Tarse et la Cilicie. La prise d'Antioche par Michael Burtzès ne correspondant pas aux plans de l'empereur, Michael ne fut pas nommé stratège d'Antioche, ce qui le poussa à prendre part au complot contre Nicéphore qui fut assassiné en décembre 969[75]. Sous Jean Tzimiskès et Basile II, Burtzès avança jusqu'au rang de *dux* du thème d'Antioche.

Différentes sources, épigraphiques et épistolaires, montrent que la région était à cette époque dépeuplée et que l'élément grec avait beaucoup perdu en importance, bien qu'on ne doive pas surestimer les plaintes de hauts fonctionnaires et dignitaires civils ou religieux envoyés dans des provinces lontaines. Cent ans après la reconquête, la défaite de Mantzikert (1071) mettait fin pour toujours à la domination byzantine dans les thèmes orientaux, tandis qu'un chef militaire byzantin d'origine arménienne, Philarétos Brachamios[76], ouvrait la voie à la pénétration arménienne en Cilicie. Les sources pour l'histoire ecclésiastique de la région d'Antioche pour le Xe-XIe s. sont maigres. Juste après la reprise d'Antioche en 969, il est fait mention dans le Traité des transferts (Περὶ μεταθέσεων)[77], un texte anonyme remontant à la fin du XIIe s., d'un décret

74. Cf. A.P. KAŽDAN, *Armjane v sostave gospodstvujuščego klassa vizantijskoj imperii v XI-XII vv.*, Erevan 1975, p. 86 (no 23.7).

75. HILD-HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien*, p. 60.

76. KAŽDAN, *Armjane v sostave*, p. 26 (no 7.7).

77. G.A. RHALLĒS-M. POTLĒS, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων V, Athènes 1855, p. 391-394.

commun (κοινῇ ψήφῳ) de l'empereur Nicéphore Phocas et du patriarche Polyeucte, transférant l'évêque Eustathe de Flavias, un suffragant d'Anazarbe en Cicilie, au trône patriarcal d'Antioche, Flavias étant ainsi détachée de la métropole d'Anazarbe et soumise à Antioche, probablement dans le but de restaurer les ressources du patriarcat[78]. Cette mesure, comparable pour la forme à l'élargissement de la juridiction de la métropole d'Otrante dont nous avons parlé plus haut, semble toutefois n'avoir pas été réalisée, puisqu'en janvier 970 on connait Théodore de Koloneia en Cappadoce comme patriarche d'Antioche et, d'après les *notitiae episcopatuum* grecques et latines, Flavias est de nouveau suffragant d'Anazarbe[79]. Le cas du transfert d'Eustathe reste très délicat, vu que la seule source qui en traite donne peu d'indications. Il est évident que tout transfert d'évêque est interdit à plusieurs reprises par la législation canonique, encore plus une immixtion dans un autre patriarcat. Il se pourrait que le synode d'Antioche n'ait pas été à même, après la mort du patriarche Christophore en 967, de procéder à l'élection du nouveau titulaire et que seule la reprise d'Antioche par les armées byzantines ait permis un tel acte. Quant aux sièges d'Anazarbe et de Flavias, ils font partie de la province ecclésiastique de Cilicia secunda et ressortissent donc au patriarcat d'Antioche.

Si l'on parle à raison d'une byzantinisation du patriarcat d'Antioche après la reconquête de la ville en 969, il ne faut pas oublier l'état de la vie ecclésiale de cette province sous la domination arabe. Tandis que pour le VIIe s. les sources donnent encore quelques noms d'évêques de Cilicie I et II ayant participé aux conciles de Constantinople de 680 et de 692[80], pour le VIIIe et le IXe s. nous ne connaissons qu'un seul nom d'évêque de Cilicie I, le métropolite Jean de Pompeiupolis[81] dont un sceau est conservé. De sorte qu'il faut

78. GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes* n° 792a; HILD-HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien*, p. 91, 379.

79. HILD-HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien*, p. 179.

80. HILD-HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien*, p. 90; G. FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis* II, Padoue 1988, p. 761 (n° 71.1.2)

81. FEDALTO, *Hierarchia* II, p. 759 (n. 70.7.3)

prêter foi aux données fournies par Michel le Syrien, selon lequel le patriarche syrien jacobite d'Antioche exerça de facto les droits du patriarche grec en Cilicie I et II, en nommant les titulaires des sièges d'Anazarbe et de Tarse[82]. Entre 793 et la reconquête de la Cilicie par Nicéphore Phocas en 965, nous connaissons dix métropolites syriens jacobites à Tarse et quinze à Anazarbe.

La vie monastique, jadis brillante dans l'Antiochène, semble aussi avoir beaucoup souffert des incessantes incursions arabes. Quelques exemples suffiront à illustrer le développement fatal de cette région: le remarquable ensemble monastique de St-Barlaam au mont Cassius, au sud d'Antioche, fut fondé à la fin du Ve s. et déjà détruit dans le courant du VIe s. Il fut abandonné très longtemps, pour être reconstruit au Xe-XIe s. par des moines géorgiens[83]. Le monastère de St-Syméon Stylite le Jeune au Mont Admirable, fondé en 551, semble être resté, lui, en activité jusqu'au XIIIe s., du moins sur la base des données archéologiques recueillies par Paul Van de Ven, mais on ne sait rien du sort des moines pendant la période arabe[84]. L'auteur antiochien le plus loquace sur les événements du XIe s., Nicon de la Montagne Noire[85], ne souligne pas en vain la valeur ascétique de la ξενιτεία. Lui-même et ses contemporains l'ont éprouvée, ce qui le poussa à rédiger, à l'intention des moines obligés à quitter constamment leur monastère pour chercher abri devant les incursions seldjuques, deux recueils, Pandectes et Taktikon, qui reprennent l'essentiel de la doctrine ascétique et canonique, les fonds manuscrits ayant été pillés et dispersés. Si

82. MICH. SYR. III, p. 451-465; HILD-HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien*, p. 91.

83. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche* (Bibliothèque de Byzantion 4), Bruxelles 1967, p. 57 sq.

84. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, I (Subsidia hagiographica 32), Bruxelles 1962, p. 214*; LAFONTAINE-DOSOGNE, *Itinéraires*, p. 73.

85. Cf. J. NASRALLAH, *Un auteur antiochien du XIe siècle: Nicon de la Montagne Noire (vers 1025-début du XIIe s.)*, in: *Proche-Orient Chrétien 19*, 1969, p. 150-161; Th. X. GIANKOU, Νίκων ὁ Μαυρορείτης. Βίος, συγγραφικὸ ἔργο, κανονικὴ διδασκαλία, Thessalonique 1991.

l'on en croit Nicon, tout en prenant en considération une marge d'exagération, le patriarcat d'Antioche disposait encore au milieu du XI[e] s. d'une bibliothèque et d'un fonds d'archives à faire envie aux historiens des générations postérieures, puisque Nicon y puisa quelques documents inconnus par ailleurs, comme par exemple un *Periorismos* du patriarche Méthode de Constantinople du milieu du IX[e] s.[86], ou un chrysobulle de l'empereur Jean Tzimiskès au patriarche Théodose d'Antioche de l'année 970, non recensé dans les regestes des actes impériaux de Franz Dölger.

Quant aux usages liturgiques dont Nicon traite abondamment, je n'ose pas encore me prononcer sur leur caractère proprement antiochien. Il ne fait pas de doute en tout cas qu'au milieu du XI[e] s. il y avait encore dans les milieux antiochiens plusieurs typika en usage, ce qui n'est pas le cas à Constantinople. C'est peut-être ce qui explique la fortune des œuvres de Nicon dans la tradition grecque. Ses Pandectes, ou, dans leur titre original Ἑρμηνεῖαι τῶν ἐντολῶν τοῦ κυρίου, étant avant tout une œuvre ascétique et canonique, une pure compilation, ont été souvent transcrits et sont bien attestés dans la tradition manuscrite grecque[87]. Quant au Taktikon qui traite en bonne partie de problèmes liturgiques et d'organisation des monastères, il contenait trop de particularismes et même d'opinions privées de Nicon, articulées sans ambages, comme par exemple son refus de la fonction d'higoumène dans les monastères. Ce texte est pratiquement resté inconnu en grec, mais passé très tôt en slave, aussi bien chez les Slaves du Sud qu'en Russie[88]. Le commentaire historique tiré des données du Takti-

86. Édité par I. DOENS-Ch. HANNICK, *Das Periorismos-Dekret des Patriarchen Methodios I. gegen die Studiten Naukratios und Athanasios* in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 22, 1973, p. 93-102; GRUMEL-DARROUZÈS, *Regestes* no 429 .

87. GIANKOU, Νίκων, p. 56 sq.

88. Cf. E. HOSCH, *Nikon vom Schwarzen Berge in Rußland*, in: *Gesellschaft und Kultur Rußlands im frühen Mittelalter* (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wiss. Beiträge 1981/54-C21), Halle/Saale 1981, p. 144-154; D.M. BULANIN, in: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej*

kon de Nicon apportera un gain considérable pour l'histoire antiochienne du XIe s. J'espère que l'édition promise par Dom Irénée Doens il y a près de quarante ans et que j'ai prise en charge ne se fera plus attendre trop longtemps.

Il est temps de passer aux conclusions qui resteront brèves et imprécises. Ce rapide tour d'horizon sur différentes régions de l'empire byzantin du IXe au XIe s. avec quelques ouvertures sur les périodes avoisinantes a montré que le patriarcat de Constantinople n'a pas suivi de ligne constante dans son affirmation dans des régions éloignées des centres traditionnels. On peut même dire que la hiérarchie ne s'est guère préoccupée de contrôler les textes liturgiques en langue non grecque, en Rus' kiévienne ou en Arménie. Quant aux problèmes de juridiction, pour autant que les sources conservées en parlent, ils furent résolus selon la norme de l'*oikonomia*. Il se peut qu'un cadre de l'empire, comme le créa Justinien, aurait incité les titulaires du siège de Constantinople à harmoniser leur action ecclésiastique aux visées impériales. Les soubresauts de l'histoire ne l'ont pas permis et l'idée, si telle elle fut, est restée idée. À moins que le choix des exemples traités, de par son éclectisme, ne masque d'autres réalités.

Christian HANNICK

SUMMARY of Hannick. — *Lecture held at the 1991 Chevetogne Symposium on* Byzantine annexations and reconquests: may one talk about Byzantine 'uniatism'? *The author mainly restricts his subject to the period between the 9th and the 11th. The present case has been valued in several regions owned by or related to Constantinople: Magna Graecia, Cherson and the Kievian State, Caucasian areas, Antioch. He comes to the conclusion that the Greek hierarchy was barely engaged in checking up the liturgical texts used in these regions and that problems of jurisdiction were resolved by the standard of the* oikonomia.

Rusi XI — pervaja polovina XIV v., Leningrad 1987, p. 292-294. Ch. HANNICK, *Nikon de la Montagne Noire et sa réception en Russie avant la rédaction des Ménées du métropolite Macaire*, in: *Mille ans de christianisme russe 988-1988*. Actes du colloque international de l'Université Paris X-Nanterre 20-23 janvier 1988, Paris 1989, p. 123-131.

Le Mont Athos: hier, aujourd'hui, demain

(Thessalonique 29 octobre - Ier novembre 1993)

Organisé par la Société des Études Macédoniennes, un remarquable colloque sur le Mont Athos s'est tenu à Thessalonique au tournant des mois d'octobre et de novembre. Il y a trente ans, en 1963, diverses manifestations avaient marqué ce que l'on avait appelé «le Millénaire du Mont Athos». L'une des plus notables avait été le Congrès tenu à Venise[1]. De celui-ci étaient sortis deux volumes de mélanges qui ont fait date[2]. Ce Congrès de Venise était dû à l'initiative des moines occidentaux qui entendaient ainsi rendre hommage à cette république monastique orthodoxe dont le rayonnement spirituel s'est étendu aussi sur le monde latin. Dom Olivier Rousseau, qui en avait été la cheville ouvrière, entendait faire de ce Congrès un événement œcuménique au moment où Vatican II s'ouvrait aux autres traditions chrétiennes, en particulier à la spiritualité de l'Orient orthodoxe[3].

Trois décennies plus tard le Colloque de Thessalonique a pris comme thème «Le Mont Athos, hier, aujourd'hui, demain», faisant ainsi un bilan des acquis, de la situation présente et des espérances de l'avenir. Les organisateurs en étaient le Pr Constantin Vavouskos, président de la Société des Études Macédoniennes, et Mme Thérèse Pentzopoulou-Valala, secrétaire générale de cette Société, assistés eux-

1. *Irénikon* 1963 avait signalé ces diverses manifestations: pp. 109 ss., 256 ss., 408 ss.

2. *Le Millénaire du Mont Athos 963-1963* Études et Mélanges, 2 volumes, Chevetogne 1963 et 1964, 452 + 500 pages.

3. Le décret sur l'œcuménisme était élaboré durant cette période, dont les §§ 15 et 17 allaient souligner l'importance des valeurs spirituelles et ecclésiales de l'Orient chrétien.

mêmes d'un excellent comité d'organisation pratique. Le Colloque était sous le haut patronage de SS. le Patriarche œcuménique Bartholomée I[er]. Le Protépistate-Géron Métrophane de la Sainte Montagne était l'un des membres du Comité d'honneur et plusieurs supérieurs et moines des monastères athonites ont pris une part active au déroulement du Colloque. Parmi les allocutions d'ouverture tenues par les autorités religieuses et civiles, relevons le message que l'Épistate-Géron Nikodimos du Monastère de St-Paul a lu au nom du Protépistate de la Sainte Montagne.

Le programme du colloque était très riche. Chaque demi-journée comprenait, en effet, huit communications d'une vingtaine de minutes. Nous ne pouvons qu'en donner la liste dans l'ordre où elles ont été présentées:

Le Père Moïsis, archigrammateus de la Sainte-Communauté du Mont Athos: *Le Mont Athos à la lumière de la tradition.* Pr Kriton Chrysochoidis: *Données démographiques du Mont Athos du XVIe au XIXe siècle.* Dom Emmanuel Lanne: *Quelques remarques sur la vie de saint Athanase l'Athonite.* Archimandrite Vasileios, supérieur d'Iviron: *Beauté et paix dans la république athonite.* Archimandrite Émilianos, supérieur de Simonos Petras: «'Εν καινότητι πολιτεύεσθε». Archimandrite Georgios, supérieur de Grigoriou: *Théologie et expérience suivant S. Grégoire Palamas et la tradition athonite.* M. Dimitrios Sofianos: *Le début du monachisme organisé aux Météores et le Mont Athos.* Pr Panagiotis Christou: *La période invisible du monachisme athonite.* Pr Georgios Mandzaridis: *L'influence symbolique et réelle du monachisme athonite sur la vie de l'Église.* Archimandrite Iosif, supérieur de Xiropotamou: *Réclusion monastique et témoignage sur le Mont Athos à la fin du XXe siècle.* Pr Nikolaos Oikonomidis: *L'Athos et le modèle cénobitique studite.* Archimandrite Éphraim, supérieur de Vatopédi: *La contribution spirituelle et sociale du Monastère de Vatopédi.* Pr Athanasios Angelopoulos: *Le patriarche œcuménique comme évêque souverain de la république monastique du Mont Athos.* Pr Manousos Manousakas: *Les patriarches œcuméniques sur*

le Mont Athos. Pr Athanasios Karathanasis: *Le Monastère de Xiropotamou et Thessalonique.* Pr Georgios Stogioglou: *L'École Athoniade hier, aujourd'hui, demain.* Pr Jacques Lefort: *Les relations entre Grecs et Géorgiens dans le Monastère d'Iviron.* M. Thomas Papadopoulos, *Richesse bibliographique des Monastères du Mont Athos. Situation présente et suggestions pour une amélioration.* Pr Erich Lamberz, *Recherches récentes dans les bibliothèques du Mont Athos: résultats et conclusions.* M. Florin Marinescu: *Les archives roumaines du Mont Athos: source importante pour son histoire.* M. Leonidas Mavromatis: *Les archives du Monastère de Zographou: informations sur la Macédoine du Sud-Est du XIIe au XVe siècle.* Pr Ioannis Tarnanidis: *Les manuscrits slaves du Mont Athos.* Pr Vasileios Dimitriadis: *Les documents turcs du Mont Athos et leur importance pour l'histoire de la période de la turcocratie.* Pr Hera Vranousi: *Témoignages cachés de l'influence du Mont Athos sur une aire plus large des Balkans.* Pr Nikolaos Athanasiadis: *Végétation et flore du Mont Athos.* Pr Georgios Stergiadis: *Forêts et construction de routes au Mont Athos.* Pr Charalampos Papastathis: *Un visiteur au Mont Athos.* M. Konstantinos Papoulidis: *Le gouverneur du Mont Athos.* Pr Georgios Nakos: *Les documents du Mont Athos comme sources des institutions juridiques byzantines.* Pr Constantin Vavouskos: *La position légale du Mont Athos à l'intérieur des frontières de l'État grec.* Pr Spyros Troianos: *Remarques sur la loi athonite concernant les héritages.* Pr Ioannis Konidaris: *Le Mont Athos et l'union européenne.* M. Ploutarchos Theocharidis: *Le mur de fortification du Monastère de Vatopedi du Xe au XIXe siècle.* Pr Theocharis Pazaras: *Les tombes des fondateurs du catholicon du Monastère de Vatopedi.* Pr Vojislav Korać: *Les fondations serbes au Mont Athos et les provenances athonites dans l'architecture serbe.* Pr Vojislav Djurić: *Le prêtre Danilo, peintre de Chilandar.* M. Youri Piatnitski: *Les missions scientifiques russes au Mont Athos dans la seconde partie du XIXe siècle et le commencement du XXe.* Pr Chrysanthi Mavropoulou-Tsioumi: *Les manuscrits enlu-*

minés du Mont Athos datés du second et du troisième quart du XIVe siècle. Pr Georges Galavaris: *Le problème de l'enluminure des évangéliaires et les évangéliaires primitifs de la Grande Lavra de la Sainte Montagne.* Pr Nikolaos Zias: *Les peintures murales du catholicon du Monastère de Grigoriou.* Pr Gojko Subotić: *Le Protaton. Les peintures murales de la chapelle de St-Jean-Baptiste.* Pr Efthymios Tsigaridas: *Les icones paléologues du Monastère de Vatopedi.*

Dans cet ensemble il faut souligner l'importance des contributions apportées par les Athonites eux-mêmes — l'archigrammateus et les cinq supérieurs de monastères — dont la parole donnait le témoignage personnel de leur engagement spirituel. Ils représentaient une nouvelle génération de moines qui manifestait la magnifique renaissance actuelle de la Sainte Montagne dont tous les monastères sont désormais revenus à la vie cénobitique stricte. Il ne pouvait être question pour les participants au colloque de faire une visite à ces saints lieux, puisque bon nombre d'entre eux étaient des femmes. Aussi la présence de ces supérieurs monastiques au sein des travaux de l'assemblée, qui groupait plus de cent participants réguliers, était-elle particulièrement précieuse. En outre, le dimanche après-midi, eut lieu une excursion au Monastère de l'Annonciation de la Mère de Dieu à Ormylia. Il s'agit d'une fondation féminine récente (1974), établie sur les lieux d'un ancien métochion athonite, sous les auspices du Monastère de Simonos Petras. Les moniales sont aujourd'hui plus de cent et on ne cesse d'ajouter des bâtiments pour accueillir les nouvelles recrues de ce cœnobium. Au centre se dresse une très belle église qui va être décorée de fresques selon la meilleure technique de la tradition de la Sainte Montagne.

Comme il ressort de la liste des travaux présentés au Colloque, les savants occidentaux étaient peu nombreux et il n'y avait qu'un seul représentant du monachisme occidental. Cette excellente initiative de la Société des Études Macédoniennes aurait mérité pourtant d'être davantage connue des chrétiens et des moines latins qui, si nombreux aujourd'hui, s'intéressent à la vie et au message spirituel de l'Athos. À côté de la haute qualité scientifique de nombre des commu-

nications présentées et de la parfaite organisation matérielle du colloque, le témoignage vivant des athonites eux-mêmes ouvrait sur la dimension spirituelle d'un présent à nouveau rayonnant et le gage d'un avenir qui stimule l'espérance de tous les chrétiens.

Emmanuel LANNE

*

Un Moine de l'Église d'Orient: Le Père Lev Gillet

Un ouvrage et un colloque à sa mémoire

Voici cent ans que naissait celui qui durant la seconde partie de sa vie a été connu d'innombrables lecteurs comme «un Moine de l'Église d'Orient». Dom Olivier Rousseau, auquel il était lié par une profonde amitié, avait évoqué sa figure dans notre revue au moment de son décès (29 mars 1980)[1]. Dans une note de bas de page, à la fin de son article, Dom Rousseau signalait la notice nécrologique que venait de lui consacrer dans le bulletin *SOP* Mme É. Behr-Sigel. Celle-ci était mieux préparée que quiconque pour écrire la biographie du P. Lev. Elle l'a réalisée de façon magistrale, et le volume est paru juste à temps pour le Colloque du centenaire qu'elle avait aussi organisé. Cette manifestation s'est tenue à l'Institut St-Serge de Paris, le samedi 2 octobre, et au Centre orthodoxe de Montgeron, le dimanche 3. C'est ce double événement, biographie et colloque, que nous voulons présenter à nos lecteurs.

La biographie, d'abord[2]. Une amitié de plus d'un demi-siècle entre le P. Lev Gillet et l'auteur, fait de celle-ci un

1. Olivier Rousseau, *Le «Moine de l'Église d'Orient»*, in: Irénikon 53 (1980), pp. 174-194.

2. Élisabeth Behr-Sigel, *Lev Gillet «Un moine de l'Église d'Orient»* Un libre croyant universaliste, évangélique et mystique. Préface d'Olivier Clément.(coll. L'histoire à vif). Paris, Cerf, 1993; in-8, 640 p.

témoin particulièrement qualifié pour faire connaître cette figure si attachante au destin multiple. Nous ne reprendrons pas ici les événements que Dom Olivier a déjà mentionné dans sa nécrologie. Notons seulement que Mme Behr-Sigel a rapporté avec objectivité mais aussi avec grande délicatesse les moments douloureux de 1928 où le P. Lev est entré dans la pleine communion sacramentelle de l'Église orthodoxe. Au cours des cinq décennies qui ont suivi il est resté scrupuleusement fidèle à l'Église orthodoxe et à ses règles, tout en se considérant toujours comme «un prêtre de l'Église catholique romaine en pleine communion avec l'Église orthodoxe slave»[3], ainsi qu'il le redira un peu plus de six mois avant sa mort. Sa personnalité était perçue comme «énigmatique, déconcertante et pleine de paradoxes» même pour ceux qui l'aimaient et l'admiraient.

Mme Behr-Sigel a mis en sous-titre de son beau livre «Un libre croyant universaliste, évangélique et mystique» pour caractériser cette personnalité hors du commun. Trois de ces termes sont ceux que le P. Lev avait utilisé lui-même pour Vladimir Soloviev (p. 472). Elle y ajoute l'épithète d' «évangélique», par laquelle Dom Rousseau avait terminé sa nécrologie. «Évangélique», en effet, a été, à des titres multiples, la marque la plus évidente de la physionomie spirituelle du P. Lev. Celui-ci a assumé jusqu'à son dernier jour avec rigueur la pauvreté monastique qu'il avait vouée, gagnant par un humble labeur son pain quotidien tout au long des décennies, donnant tout de lui-même, et au-delà, dès 1926, pour les Russes de Nice, mais aussi, depuis lors, pour ceux vers lesquels l'appelaient le charisme de son ministère. Des livres qu'il a publié à Chevetogne il n'a jamais voulu percevoir de droits d'auteur. Évangélique il l'a été par sa pauvreté matérielle, certes, mais surtout par

3. Sur la portée réelle de ces mots, voir les pp. 166 s., 174 et 606 s. Contre l'interprétation donnée par Helle Georgiadis, témoin de cette déclaration étonnante (cf. *Chrysostom* 1980, p. 237), Mme É. B. S. fait sienne l'opinion du Père (aujourd'hui Mgr) Kallistos Ware. Voir pourtant aux pp. 127 et 194-199 où certains points restent à éclaircir, nous semble-t-il.

l'amour de l'Évangile et de la personne du Sauveur. Cet amour, il a su le communiquer autour de lui à Paris, à Londres, à Beyrouth, et, par ses livres, à des dizaines de milliers d'inconnus.

Au centre de cette biographie, il y a «l'événement ineffable» du 30 mai 1935 au bord du lac de Tibériade. Voici ce qu'il en écrivait alors à l'auteur du livre:

«Mais la Galilée! Je ne peux pas y penser sans être brisé d'émotion. C'est là que j'étais *attendu.* Je n'essaierai pas de vous dire quelle "expérience" (je déteste ce mot!) spirituelle j'ai eue à Tibériade, au bord du lac. C'est le point culminant de ma vie. Oh, ce lac! Les larmes me viennent aux yeux dès que je tente intérieurement de le revoir. Il n'y a plus d'autre lieu sur terre qui, en tant que lieu, ait pour moi un intérêt quelconque. Je sais que je *dois* y retourner. Je dois être fidèle à ce rendez-vous qui m'a été *impérieusement* donné. C'est alors dans le silence que je recevrai des indications définitives sur ce que je dois faire» (p. 267).

En 1951, puis en 1960 il y revivra une expérience analogue. «Cependant, progressivement, c'est Jérusalem qui prend la première place dans sa vie spirituelle» (pp. 478 s).

L'événement de 1935 a assurément marqué un tournant dans la vie du P. Lev. En d'autres circonstances, vers la fin de son existence, il dira: «À diverses époques de ma vie, lorsque j'ai imploré une *guidance*, en demandant qu'elle me soit donnée en termes concrets, j'ai reçu cette réponse sous la forme de paroles: des paroles prononcées en moi intérieurement, sans aucun son audible mais d'une façon qui ne laissait aucun doute pour moi quant à leur origine suprahumaine.» (p. 559, note 21).

Toutefois, ce qui ressort du récit de Mme Behr-Sigel dès avant l'événement de 1935, c'est un engagement spirituel toujours plus profond à se donner complètement au Seigneur. Voyant les années passer, il écrit en 1970 qu'il ressent «surtout un appel réitéré, constant, intensif au *self surrender*, au *whole commitment*, à la remise inconditionnelle, immédiate, directe entre les mains de Dieu» (p. 572). Dix ans plus tard, peu avant sa mort, il se fait encore l'écho de ce que «l'appel

retentit à la remise totale de soi (*self surrender*) au Seigneur... L'heure est celle de l'*ek-stase* et de la ferveur"» (p. 609).

Ses divers écrits, en particulier ceux publiés à Chevetogne, — d'abord *La Prière de Jésus*, mais surtout *Jésus. Simples regards sur le Sauveur*, puis *Amour sans limites*, *La Colombe et l'Agneau*, — permettent de déchiffrer les étapes de cet itinéraire spirituel tout entier centré sur l'essentiel.

Cette biographie extrêmement vivante est organisée en quatre parties: la jeunesse du P. Lev jusqu'à la décision de 1928, puis les dix années de ministère parisien jusqu'en 1938. Plus de deux cents pages ensuite, intitulées «pèlerin de plusieurs mondes» qui nous conduisent de St. Basil's House (un moine dont la cellule est le British Museum!) à travers l'ouverture aux Réformés, aux Quakers, au judaïsme (dont le fruit majeur est *Communion in the Messiah*, 1942[4]), mais aussi aux grandes religions mondiales, au Liban et à l'arabisme, et encore à la rencontre entre Paul VI et Athénagoras Ier à Jérusalem en 1964. Viennent alors les trois dernières années.

Mme Behr-Sigel nous a fait revivre le destin hors du commun de celui qui, par son humble ministère mais aussi par son intelligence si brillante et, surtout, par son intense vie intérieure, a attiré tant d'hommes et de femmes à la suite du Christ. Au-delà des ombres et contrastes, le P. Lev a laissé derrière lui un sillage de lumière et ses écrits n'ont pas fini de fasciner.

C'est à Mme Behr-Sigel aussi que nous devons le colloque du centenaire des 2 et 3 octobre. Celui-ci s'est donc déroulé en deux temps: à St-Serge et à Montgeron. Citons d'abord les exposés et témoignages qui ont été présentés: Dom Lambert Vos, *La contribution du père Lev Gillet à la fondation du Monastère d'Amay-Chevetogne*; Mme Behr-Sigel, *Le concélébrant de Clamart et la fondation de la pre-*

4. Deux idées essentielles commandent ce livre précurseur: Il faut promouvoir le dialogue avec les Juifs, un dialogue où le judaïsme a aussi un message pour les chrétiens. Ensuite, il faut promouvoir la «communion» entre Juifs et chrétiens, sinon dans le même Messie, du moins dans des valeurs messianiques communes (p. 331).

mière paroisse orthodoxe de langue française; Alexis Van Bunnen, *Le père L. G. en dialogue avec un moderniste* (Mgr Winnaert); Mme Behr-Sigel, *L'événement du Lac de Tibériade*; Nicolas Lossky, témoignage sur *trois aspects de la personnalité du P. Lev*; P. Michel Evdokimov, témoignage sur *le sacerdoce du P. Lev;* Albert Laham, *Le père L. G. et le Mouvement de la jeunesse orthodoxe du patriarcat d'Antioche*; Mgr Kallistos Ware, *La présence du père L. G. au Fellowship de S. Alban et S. Serge*; Mme Desanti, témoignage sur *le P. Lev et Mère Marie*; P. Bernard Dupuy, *Le père L. G. et le mystère d'Israël*; dom Emmanuel Lanne, *Le père L. G. et Vladimir Soloviev d'après ses écrits destinés à «Irénikon»*; Mgr Kallistos Ware, *L'invocation du nom de Jésus dans l'œuvre du père L. G.*; P. Jean-Pierre Schweitzer, témoignage sur *l'influence du P. Lev dans les milieux juifs et agnostiques*; dom Michel Van Parys, *Le salut des non-chrétiens dans les écrits spirituels du père L. G.*; Olivier Clément, *L. G. théologien.*

À côté de ces exposés et témoignages il faut encore signaler le film des années Trente présenté par Nikita Struve, où l'on revoyait le P. Lev, en compagnie du métropolite Euloge, du P. Serge Boulgakov, du futur Mgr Cassien Bezobrazov, et de bien d'autres; la table ronde finale qui a réuni Mgr Kallistos, Mme Behr-Sigel, O. Clément, N. Lossky et dom M. Van Parys; mais aussi la sainte liturgie célébrée à Montgeron par NN.SS. Kallistos et Paul (Anderson), où le P. Michel Evdokimov a prononcé l'homélie.

Une centaine de participants ont pris part au colloque, tant à St-Serge qu'à Montgeron. Ajoutons encore que l'accueil a été merveilleusement fraternel et que l'organisation matérielle avait été assurée par la famille de Mme Behr-Sigel. Ce colloque a été un événement spirituel et œcuménique.

E. L.